

# LA COMUNIDAD EN LA *FORMA DE VIVIR*<sup>1</sup>

Jesús DIEZ, OAR

## 1. Términos y expresiones de sabor comunitario

La dimensión comunitaria es un aspecto de la vida religiosa que ha comenzado a ser considerado solo en tiempos recientes, por lo que no puede buscarse su tratamiento expreso en los tiempos en que se escribió la *Forma de Vivir* (= *FV*). No es que entonces no se diera muchas veces la práctica de esta vida de una manera completa y feliz, pero la reflexión fundamentada sobre ella y su justificación faltaba casi completamente en los escritos que comentaban o legislaban sobre estas materias.

En consonancia con lo anterior, no hay en la *FV* un capítulo dedicado a tratar de la vida comunitaria, y casi no aparecen las voces *comunidad* y *común*. Solo una vez se hace presente la primera: el religioso debe entregar lo que recibe al superior «para que lo ponga en la comunidad»; y tres veces, aunque sin mucho relieve, la segunda: los religiosos no «usen de cosas ricas aunque sean comunes», «haya librerías comunes», los colegios podrán tener «librerías en común». En el prólogo tampoco se alude a la comunidad al describir lo que pertenece a «la sustancia de las religiones».

Sin embargo, es innegable el colorido comunitario de todo el documento, que pretende definir su plan de vida con un plural casi continuo, mediante el cual parece expresarse el conjunto de los religiosos, ya desde el principio: «nuestro cuidado ha de ser», «nuestro blanco es», «nos enciende», «si hacemos lo que profesamos justo es que lo mostremos», «debemos atender», «le debemos mirar como a él», «nuestro natural», «cuanto en nosotros fuere», etc.

Son significativas también algunas otras expresiones, como las de *estar* o *ir juntos*: «estando juntos todos», «juntos a cenar o a hacer colación», «podrán ir juntos a alguna granja a recrearse», «vayan juntos y salgan juntos», «se juntarán en algún lugar común... irán juntos al coro... al salir (evidentemente juntos) irán diciendo».

---

1 Este artículo es un resumen del publicado en *Mayéutica* 15 (1989) 177-249.

No se dirige la *FV* al religioso aislado, sino a la unidad fundamental del monasterio. La palabra *monasterio* aparece constantemente, casi únicamente; unas pocas veces se habla de *convento* o *casas*. Así, «mandamos que en estos monasterios», «estos monasterios de reformatión», «todos estos monasterios», «creciendo el número de los monasterios», «los frailes (o los religiosos) de estos monasterios», «los oficiales del monasterio», «el gobierno del monasterio»...

Esta figura del monasterio, por otra parte, aparece como un cuadro lleno de vida, con una multitud de detalles que define su personalidad. Se destaca la importancia de sus «observancias», de sus «ceremonias particulares», de las virtudes, valores y prácticas ascéticas, de los horarios tan cuidadosamente detallados, y en fin, de todo cuanto abarcan «estos estatutos y leyes», agregados a la práctica común de las constituciones.

Igualmente se van dibujando en torno a este cuadro las diferencias de los religiosos, siempre con referencia a él: sacerdotes y no sacerdotes, «hermano o padre», profesos, coristas, legos, novicios y donados, según la nomenclatura habitual; de igual modo, las que se refieren a los oficios: predicadores, confesores, oficiales, procurador, portero, celadores, el superior, «el que criare» a los novicios, el maestro de estudiantes y los estudiantes mismos, los «ocupados en algún oficio de letras» y los profesores, a los que se suponen confiadas las lecciones, conferencias y conclusiones de que se habla.

Finalmente, esta visión de la comunidad no supone la idea de un tipo de monasterios siempre idénticos, sino que se refiere a una variedad de ellos que, dentro de la misma recolección, están relacionados entre sí. Unos son simplemente de «reformatión»; otros podrán tener especiales condiciones para experiencias temporales de vida más retirada, es decir, de mayor «recogimiento y soledad»; y otros, con legislación particular, que asumen los papeles de noviciados y colegios.

### *Caridad fraterna*

La raíz de la vida comunitaria, tal como aparece en la *FV*, es evidentemente la caridad. Su carácter central es proclamado nítidamente desde el comienzo en su doble vertiente, para con Dios y para con el prójimo: «nuestro blanco es el amar a Dios», y «del amor de Dios nace la caridad con el prójimo»; de lo primero emana un fuerte estilo de *comunidad de culto*, con especial cuidado a «todo lo que de más cerca a ello nos enciende»; lo segundo, acentúa en la comunidad su carácter de *comuni3n fraterna*, con los aspectos que destaca el capítulo segundo.

La caridad entre los hermanos se concreta y visualiza en la *paz comunitaria*,

que constituye *un doble signo*: humanamente lo es de la unión de voluntades entre los religiosos, mientras que teológicamente «es muy cierta señal que el Espíritu Santo vive en ellos». También es esta paz una tarea, por la que «debemos atender con sumo cuidado a todo lo que hace a este propósito», como un bien que debe ser entrañablemente buscado y protegido.

De estos principios derivan tres determinaciones preciosas, que se refieren al número de religiosos de cada monasterio, a la igualdad de trato y al cuidado de los débiles y enfermos.

En cuanto al *número*, se establece un límite: no se debe pasar de catorce frailes de coro ni de seis donados o legos, a no ser que los oficios y tareas de la casa hagan necesario un aumento de estos últimos. Es importante señalar *el motivo* de esta limitación. Mientras que las constituciones de entonces, incluyendo casi literalmente la disposición de Trento, acomodan el número a la economía local, limitándolo al «que cómodamente pueda sustentarse con los réditos propios del monasterio o con las habituales limosnas de los fieles»<sup>2</sup>, la *FV* apela al principio psicológico de que «el amor se conserva mejor entre pocos», con lo que mejoran las condiciones para la práctica de la caridad.

La misma sensibilidad respecto al *tratamiento*, cuestión que abarca varias cosas: la manera de tratarse entre sí, de acuerdo con los cargos, oficios y situación personal de cada uno; la identidad o diferencia en lo que respecta a la comida, vestido, ajuar, etc.; las exenciones, más o menos justificadas; y el orden de preferencia al reunirse para los actos comunes.

En cuanto al «tratamiento, así de los preladados como de los súbditos, sea igual en todos y en todas las cosas, sin excepción ni diferencia en la comida, vestido, en la celda y en la autoridad, sino la necesaria solamente». Incluso en los colegios se mantiene, fuera de algunas peculiaridades, el principio general: «se guardará [en ellos] toda la observancia regular que en los demás [monasterios], así en el vestir como en el comer, como en el recogimiento y pobreza y en todo lo que aquí se ordena». Y no desdice de este principio cuanto en los demás lugares se dice acerca de la comida, vestido, ajuar, viajes, libros, horarios, etc. Respecto al orden de preferencias, queda establecido al hablar del refectorio: en la mesa «no se guardará lugar si no fuere a los preladados; los demás sentarse han como fueren viniendo».

De nuevo, *el motivo* de esta igualdad es únicamente la caridad. Y no solo porque la caridad produce de suyo igualdad, sino, recíprocamente, porque donde hay igualdad crece más fácilmente la caridad, ya que «el amor... crece más con la igualdad, porque naturalmente se aman los semejantes».

---

2 *Constosa* II 8, 139; *C. Trento*, sess. 15: *De regularibus et monialibus*, cap. 3.

En cuanto al trato especial de los aquejados por algún tipo de flaqueza y especialmente de los *enfermos*, es clara la fidelidad con que se siguen las disposiciones de san Agustín en la *Regla*<sup>3</sup>. *En una comunidad, por lo demás austera y pobre, no ha de haber para los débiles y enfermos «escasez ni pobreza, ni cosa que excuse»; se les ha de tratar «con todo regalo», por la representación que llevan consigo de un Dios necesitado.* Las enfermerías, detalle muy humano, han de ser sanas y puedan oír misa desde la cama. Esta misma benevolencia aparece en el último capítulo, en el que, a pesar de la fuerza con que se proscribía toda mudanza en «estos estatutos y leyes», se sugiere, sin embargo, la conveniencia de dispensar a las «personas graves y de edad que [...] no tendrán fuerzas ni salud [...] en cuanto a la aspereza en todas aquellas cosas que su edad o flaqueza no pudiere buenamente llevar».

### *Autoridad y comunidad*

En el prólogo dice la *FV* que en los votos «consiste la sustancia de las religiones», y en su «guarda ser unas más reformadas que otras». En capítulos específicos se trata primero de la obediencia y luego de la pobreza; de la castidad no se habla expresamente, salvo ciertas alusiones con ocasión de la clausura, a no ser que este aspecto se considere suplido por la transformación de la afectividad en el «amor entre sí mismos», que aparecía en el capítulo segundo.

El tratamiento de la obediencia está centrado en la figura del superior en vez de la del súbdito; y desborda con mucho los límites del capítulo tercero, titulado *De la obediencia a los prelados*, para extenderse a la totalidad de todo el documento, mezclándose con casi todas las cuestiones.

El porqué de esta obediencia vista desde la autoridad puede justificarse por diversas razones. Esta es una tónica de la misma *Regla*, en la que san Agustín enfatiza de modo especial la misión atribuida a los prelados. Subyace en esta visión el *modelo teológico* que considera prevalentemente la Iglesia y la comunidad en su *dimensión jerárquica*, entendida como mediación a través de la cual Dios se hace presente; la obediencia era el principal de los consejos (también para santo Tomás), y sin ella carecían de valor todas las demás prácticas. En aquel tiempo se consideraba necesario proteger el principio de autoridad, por la inseguridad interna y externa, política y religiosa en que se vivía. Y la misma *FV* declara que

---

3 Cf. *reg.* 3, 3-5.

se preocupa, ante todo, de establecer «leyes bien dispuestas» para favorecer una vida de perfección, por lo que procura describir con detalle la misión de los que están llamados a aplicarlas.

En su misma redacción, la *FV* es todo un ejercicio de autoridad. El tono de su lenguaje es el de «ordenamos y mandamos» (4 veces), «ordenamos» (11), «mandamos» (8), «queremos» o «no queremos» (15)... Junto a estas abundan otras expresiones como «se hará de esta manera», «entendemos que se ha de guardar de esta forma», «deseamos mucho que se procure», «el superior mándeles», etc., con una infinidad de voces imperativas del mismo tono: «ha de tener», «traerán», «estén», «se dirán», «no irán», «dará cuenta», «se levantará y dirá», «ponga diligencia y cuidado», «no traten», etc.

En conformidad con esta tónica destaca el papel que se atribuye al superior local. Se le llama *superior* 21 veces, *prelado* 8, *prior* 7 y *rector* 1, al hablar de los colegios; es decir, se le evoca 37 veces para diseñar en torno a él gran parte de los rasgos que configuran la vida comunitaria.

Son frecuentes, por ejemplo, las veces en que se hacen al superior mandatos expresos o se le encomienda el cumplimiento de lo legislado: «mandamos estrechamente a los superiores», «encargamos a los prelados», etc. Se especifica muchas veces que algo ha de hacerse «con licencia» del superior, tras esperar su señal, «todas las veces que mandare el superior» o cuando y como al superior le pareciere. «Al prior se ha de obedecer como a padre [...] en todo y por todo [...]; le debemos mirar como a Él [Cristo], y tenerle en muy gran reverencia»; es inconveniente cuanto «disminuye el respeto que se debe a los prelados»; solo a los prelados se guarda lugar en la mesa, y ellos están entre los pocos dispensados del estricto recogimiento y clausura. Y en definitiva, «todo el gobierno del monasterio esté en solo el superior». En una casa sin cerraduras interiores, ha de estar «abierto todo y descubierto al prior, que a todas horas podrá entrar y sacar o mandar sacar de ellas [las celdas] lo que le pareciere y quisiere, pudiendo también quitar o trocar las cosas a las que observa que más se aficiona cada uno». Los celadores le ayudarán a «advertir en todas las cosas», a fin de que pueda corregirlas. Revisten gran importancia sus reprensiones y alabanzas, postrándose en ambos casos el que las recibe. Y dejando otras cosas, digamos que incluso se le atribuye en última instancia la facultad de echar del monasterio al fraile inconvenientemente destinado a él, «no obstante cualquier mandato del provincial que en contrario hubiere».

Esta figura del superior sería valorada injustamente si solo se destacaran los rasgos jurídicos de su autoridad. Se trata de una autoridad de *padre*, según el modelo agustiniano. Es el que preside una institución que se considera a sí misma una *familia*, y el que garantiza el orden común y el reconocimiento del valor de

cada uno de sus miembros, promocionándolos en todas sus necesidades. En este sentido, hay que hacer las observaciones siguientes:

- a) Se recalca mucho la responsabilidad de los superiores para enterarse de todas las responsabilidades de sus súbditos, multiplicando conforme a ellas sus atenciones. Se les manda proveerles «de todo lo necesario, así en vestido como en celda y comida, así en salud como en enfermedad, así estando en casa como yendo camino»; de lo que se recibe, ellos reparan «entre todos, según la necesidad que cada uno tuviere»; deben tener cuenta con los flacos y enfermos «según la flaqueza» de cada uno, y aun atender a que haya proporción entre los trabajos especiales de la casa y el número de religiosos entre quienes se reparte.
- b) Junto a esta responsabilidad distributiva está la de ejercer una prudencia moderada en la vida ascética de la comunidad. «El superior atienda mucho que ninguno use de más aspereza de la que aquí se ordena, y mándeles que lo hagan así»; si alguno deseara otra mayor debe pedirle licencia, «la cual él dé con mucha consideración y limitación y por tiempo breve y señalado, y no en otra manera». También las mortificaciones exteriores están sometidas al juicio y licencia del superior en cuanto a su manera, calidad y otros detalles; se encarece en ellas la moderación, «de que tendrá siempre mucho cuidado el prelado»; y en vez de otras prácticas extravagantes, se le sugiere que favorezca una verdadera mortificación interior, centrada en el desprendimiento y en la libertad afectiva, «de manera que el ánimo nunca se asga a ninguna de estas prendas de fuera». Rasgos todos ellos de moderación y equilibrio, tradicionales en la orientación agustiniana y con numerosos rasgos en la *FV*.
- c) Las anteriores observaciones nos ayudan a reconocer una actividad de verdadera dirección espiritual, que también se le confía al prior. A los detalles de tipo comunitario, cuya promoción se le encomienda aquí o allá, hay que añadir especialmente esta atención más personal que tiene que ver con la práctica ascética, los deseos de perfección y el fomento de la libertad interior, y que incluye las reprensiones o correcciones, «así de lo que parezca más grave o se hace por costumbre» como de las «otras faltas más ligeras».
- d) Por último, se le atribuye al superior la función humanísima de introducir en la comunidad momentos de descanso psicológico que eviten los peligros de una excesiva tensión espiritual. Así, por ejemplo, «cuando al superior le pareciere que conviene, podrá dar licencia al convento que se recree honestamente»; «y también podrán ir juntos [los religiosos estudiantes] a alguna granja a recrearse, cuando al rector le pareciere y como le pareciere».

De este apartado puede concluirse que la comunidad de la *FV* es una agrupación deliberadamente humilde y obediente, fuertemente concentrada alrededor de la presencia física del superior que, como padre, ejerce unas variadas funciones de autoridad, moderación y misericordia en nombre de Dios, de Cristo y de san Agustín, como signo vivo que los representa.

### *Consultas y consejos*

En relación con el oficio de gobernar, surge un aspecto muy interesante y que, interpretado en su contexto, permite conclusiones muy distintas de las que puede ofrecer una lectura superficial. Después de un aviso acerca de los peligros que encierra «el poner las cosas del gobierno en pareceres de muchos» –que en definitiva son la turbación de la paz comunitaria y la disminución del respeto que se debe al prelado–, se concluye poniendo todo este gobierno en sus solas manos, «de manera que *no tenga obligación* de tomar votos de consulta o convento, si no fuere» para los casos concretos, ya legislados, que se especifican.

Esta conclusión parece chocar con el concepto actual de comunidad, más democrática y participativa, y hay que relacionarla con la tendencia centralizadora de aquella época y aun con las cautelas con que la *Regla* protege la figura del superior, «no sea que [...] se quebrante la autoridad de gobierno entre aquellos que deben estar sujetos»<sup>4</sup>.

Pero, en primer lugar, la *FV* no intenta eliminar los instrumentos de consulta de que estaba entonces dotada una comunidad agustiniana. Tras centralizar en el prior «todo el gobierno del monasterio», precisando que «*no tiene obligación*», hablando en general, «de tomar votos de consulta o convento», se afirma expresamente *la necesidad de estos votos* para los importantes actos que se detallan y para los demás «casos que mandan las constituciones nuevas».

Según estas, existían en la comunidad tres organismos para diversos procedimientos de consulta, cuyas atribuciones se comentaban en diversos lugares. Había cuatro o dos *diputados (deputati)*, según la importancia del monasterio, nombrados por el capítulo provincial y que actuaban como tales en unos pocos casos<sup>5</sup>; estos mismos, con otros varios (prior, subprior, sacristán, procurador y, eventualmente, graduados de la provincia, expriores de la casa y los que

---

4 *reg.* 6, 3.

5 Cf. *Constitosa* III 7, 139; 18, 194; 19, 195; VI 2, 284; 17, 275; 23, 281-82.

tenían voz activa en el capítulo provincial) componían *el consejo*<sup>6</sup>; y estaba por fin *el capítulo del convento*, del que eran vocales todos los sacerdotes con tres años de profesión<sup>7</sup>. *El consejo* actuaba, aproximadamente en una quincena de ocasiones; en algunas, como la recepción de los novicios, votaba primero *el consejo*, y luego *el capítulo conventual*. Los casos reservados a este son, resumidamente, los mismos que cita la *FV*<sup>8</sup>. En cuanto a la «elección de *los oficiales*», este nombre se refiere solo a unos pocos, como los depositarios y el discreto para el capítulo provincial, pues los oficios ordinarios los distribuía por sí mismo el superior<sup>9</sup>.

En definitiva, nadie exime al superior de una verdadera *obligación de aconsejarse*: «Mas no por eso le desobligamos de que se aconseje siempre en todo lo que ordenare e hiciere». Una es la obligación jurídica y otra la obligación de la prudencia. El sentido común y la experiencia de cada día persuaden de que «el obrar con consejo es camino de acertamiento».

### *Los celadores*

El capítulo 10 trata especialmente de los celadores, a cuya figura se unen otros conceptos, como el afán de perfección o la observancia cuidadosa de las leyes. Aunque a cierta distancia por su redacción, conecta con la doctrina anteriormente comentada acerca de la autoridad y la obediencia. En efecto, toda esta materia aparece encuadrada entre dos afirmaciones que se refieren al superior: «porque el superior no podrá [por sí mismo] advertir en todas las cosas», habrá de ser ayudado por dos celadores en la dirección de la comunidad; y al final, tras las intervenciones asignadas a estos vigilantes, será de nuevo el superior el que reprenderá, corregirá o disculpará según le pareciere oportuno.

Esta cuestión puede parecer hoy antipática al separarla de su contexto histórico y espiritual. También se ha dicho que no pertenece a la tradición agustina y que es una influencia de los jesuitas<sup>10</sup>. Pero era una institución habitual en los

6 Cf. *Constosa* III 19, 195.

7 Cf. *Constosa* VI 1, 247.

8 Cf. *Constosa* III 19, 195-196.

9 Salvo los que nombraba directamente el capítulo provincial, como los de subprior, maestro de novicios, sacristán y procurador (cf. *Constosa* III 7, 138).

10 Cf. P. M. VÉLEZ: *AHA* 31 (1929) 264 nota; *Id.*, *Leyendo nuestras crónicas* 1, 476 nota; J. Fernández se hace eco de esta afirmación en *De figura*, 127, y en *Bulloar* 1, 73 nota 116.



movimientos de recolección y, al menos en su intención, no era ajena al espíritu y aun a las prácticas entonces vigentes en la orden.

Existían ciertamente en la Compañía con el nombre de *síndicos*, con funciones de ayuda a la caridad, de animación espiritual y asesoramiento de los superiores<sup>11</sup>. En las ordenaciones para la recolección benedictina se les da el nombre de *cercadores*<sup>12</sup>. En las constituciones de los mercedarios descalzos se mandaba: «Que haya *zelador*»<sup>13</sup>. Santa Teresa descarga en las *celadoras* gran parte de lo que se refiere a la corrección fraterna, sobre todo en las cosas comunes<sup>14</sup>. Todas las constituciones de los carmelitas descalzos valoran esta institución y la rodean de muchas precisiones, atribuyéndole un papel importante tanto en el capítulo semanal como en la revisión diaria, después de cenar<sup>15</sup>. Su lenguaje es con frecuencia casi idéntico al de la *FV*.

Y en cuanto a la orden agustina, no faltan antecedentes de tal práctica, como puede verse en esta referencia del padre Jerónimo Román: «Mandose en este capítulo [de 1517] que fuesen señalados en cada convento grande dos *proclamadores*, y en los pequeños uno. El oficio destes era hazer que se guardase silencio por casa. No es esta ley nueva, pues en las antiguas constituciones que se guardaban desde la primera religión, mandaban lo mesmo: assí que ha más de 400 años que se mandó, llamándose aquellos que hacían este oficio *cercadores*, como parece en la dicha constitución, cap. 13»<sup>16</sup>.

Junto a esta y otras noticias, es importante ahondar en las raíces de la espiritualidad y de los usos de entonces para poder entenderlas. Y en primer lugar la práctica de la *corrección fraterna*, no como una teoría sino como una práctica deseada efectivamente y llevada a cabo por la comunidad, sobre todo por medio de los superiores. En estrecha relación con ella estaban los capítulos *de culpis* y los varios tipos de *visitas*.

Los capítulos *de culpis* eran al menos semanales, según las constituciones, y en ellos tenían lugar las correcciones del prior, las acusaciones personales por las que cada uno pedía perdón y las que podía hacer a los demás. En los movimientos de mayor perfección la tendencia era a celebrar estos capítulos con más frecuencia, dos o tres veces por semana e incluso diariamente. En la tradición agustina,

11 IGNACIO DE LOYOLA, *Constituciones* IV 6, 15; 10, 7; 17, 7.

12 *Benedictinos 1601*, 311.

13 *BulloAR* 1, 49.

14 TERESA DE JESÚS, *Constituciones* 6, 11; cf. 6, 13; 9, 6.

15 Cf. Fortunatus A IESU - Beda A SS. TRINITATE, *Constitutiones carmelitarum discalceatorum 1567-1600*, Roma 1968, 11; 13-4; 21-2; 226; 233; 273; 513; 515.

16 J. ROMÁN, *Crónica de la orden de nuestro padre sancto Agustín*, Salamanca 1559, 114v.

la congregación de la Observancia admitía la posibilidad de tenerlos cada día<sup>17</sup>, e incluso varias veces al día si el superior lo consideraba oportuno<sup>18</sup>. Con estas normas, y por decirlo con nuestro vocabulario, la comunidad podía sentirse con facilidad en una actitud continua de «revisión de vida».

Las *visitas* eran muy variadas y tendían al mismo fin. Las hacía el general, por sí mismo o por sus visitadores. También las hacía el provincial y los dos visitadores que para este fin nombraba el capítulo. Su actuación estaba determinada con mucho detalle, para «reformular o corregir». Había una lista de 25 cuestiones sobre las que se preguntaba, recibiendo las confidencias de cada uno, estableciendo correcciones y elevando un informe, cuando era el caso, a las autoridades respectivas<sup>19</sup>.

Y tampoco hay que olvidar el papel de los priores, descrita en numerosos lugares. «De modo privado o público, tanto por sí mismo como a través de otros hermanos discretos, debe promover eficazmente el progreso de cada uno y de la orden entera», avisando a los religiosos siempre que hiciera falta y protegiendo así la práctica de todas las principales observancias<sup>20</sup>. Esta facultad del prior llegaba incluso a tocar el fuero interno y entraba en el campo de la dirección espiritual. Él designaba a los confesores, y algunos pecados más notables no podían ser absueltos sin su especial licencia, pudiendo también reservarse otros «de acuerdo con su consejo»<sup>21</sup>.

A estos y otros datos semejantes hay que añadir el anhelo de perfección que cultivaban aquellos religiosos, y que esta perfección atribuía entonces una enorme importancia a todos los detalles de leyes, usos y observancias, como instrumentos eficaces del adelantamiento interior. De ahí el interés por renovar cada día la más completa fidelidad para con ellos, y el deseo de ayudarse mutuamente y hasta con entusiasmo en esta tarea de la observancia literal. Al servicio de estas ideas está la institución de los celadores, «que sirvan de poner más cuidado en todos para hacer lo que deben, y los que no lo hicieren se humillen y enmienden».

---

17 Cf. *Liber actorum et capitulorum*, 61. En el Desierto de la Candelaria se introducirá también, además del ordinario del viernes, un nuevo capítulo «los lunes antes de sentarse a la mesa»: *BulloAR* 1, 225.

18 Cf. *Liber actorum et capitulorum*, 326.

19 Cf. *Constosa* III 12, 162-163; 7, 134; 8, 168.

20 Cf. *Constosa* III 13, 173-174.

21 *Constosa* I 8, 14-15.

## 2. Pobreza y comunidad

La *FV* dedica a la pobreza el capítulo 4º, aunque no son escasas otras alusiones a lo largo de todo el documento. Ya en el prólogo se habla de una actitud general de *desasimiento*, y los novicios, como instrumento para la caridad, deberán ser enseñados en «el desprendimiento de todas las cosas». En el capítulo 1º se exceptúan de la pobreza general los elementos y disposiciones que se refieren al culto. El 5º habla de la pobreza en el ajuar doméstico, en la materia y forma del hábito, vestidos y calzado y hasta en la forma de viajar. El 6º trata del trabajo como de cosa «muy conforme a nuestro natural, y muy conveniente a aquellos que profesan pobreza y desprecio». En el 7º se prohíbe pleitear «por ningún legado o manda». En el 10º se establece la forma en que se han de recordar a diario las limosnas recibidas. Y en el 11º se subraya que los colegios están sometidos a la común observancia «así en el vestir como en el comer, como en el recogimiento y pobreza», estableciéndose sin embargo para ellos la muy notable excepción de permitirles tener «rentas en común».

Concentrándonos ahora en el capítulo 4º, hay que decir que se resume en él una rica doctrina sobre la pobreza. Se habla allí «de la pobreza en común y en particular», así como de la afectiva y efectiva, mutuamente ordenadas, y hasta de su condición de signo. En cuanto a los *monasterios*, se dan dos tipos de normas: uno que se refiere a sus medios de vida, estableciendo grandes limitaciones, y otro que atiende a su construcción material, ya que no han de ser «ni suntuosos, ni curiosos, ni costosos, sino [...] de obra tosca y pobre, y sin aposentos demasiados y superfluos». Siguen disposiciones acerca de *las celdas y el ajuar*. Y se concluye con otras que afectan a *los religiosos*: no pueden tener peculio ni recibir nada en privado; el uso de las cosas ha de ser desinteresado, y restringido a solo lo necesario; y todo ha de estar patente, sin cerraduras, a disposición del superior y de las necesidades comunes.

Entreverados con estas disposiciones se van desgranando los *motivos* que dan valor a la pobreza. En primer lugar se trata de favorecer una libertad para el amor, «no teniendo asido ni aficionado el ánimo a cosa alguna». Se insinúa varias veces la doctrina agustiniana sobre la verdadera felicidad, que no consiste en tener mucho sino en necesitar poco. Se supone como cosa evidente que la profesión religiosa es una profesión sincera de pobreza, por lo que resultan tramposas todas las formas en que parezca «que se regalan los pobres». Se sitúa teológicamente la pobreza en el ámbito de la fe como un título necesario para poder confiar en la providencia divina, pues «si sirven a Dios como deben, estén seguros que les sobrará todo». Y por último, se sugiere que la pobreza es por sí misma un termómetro de la vida espiritual, que impide la relajación y que hace posibles todas las aventuras del espíritu.

En todo el capítulo, a pesar de su radicalidad, alienta una gran prudencia y equilibrio. Como principio general se establece la necesidad de una *suficiencia* en todo lo que afecta a los elementos de la vida común, que descalifica de antemano todas las escapatorias hacia cualquier posesión privada. Por esto se encarece repetidas veces a los superiores que provean a los religiosos «suficientemente de todo lo necesario» y que se reparta «entre todos, según la necesidad que cada uno tuviere». Saliendo al paso de todas las exageraciones, se prescribe por una parte la *regla de la necesidad* («siempre han de tener por regla la necesidad», «cuando les apretare o si en alguna cosa les apretare la necesidad...»); y, por otra parte, se previenen los peligros contrarios: «de manera que no haya exceso», evitando «la superfluidad y regalo», «y sin ninguna curiosidad», etc. Incluso el uso común no legitima sin más todas las cosas, por lo que resultarán no menos reprobables los religiosos «que usen de cosas ricas, aunque sean comunes»; esto sería privar a la pobreza de su capacidad liberadora, de su fuerza para crear *desasimiento*, la despojaría de los valores teológicos arriba mencionados y corrompería de raíz su condición de *signo*, que por su misma naturaleza debe ser claro y patente: «de manera que en todo y por todas partes eche la pobreza rayos de sí». La vida de comunidad no consiste, pues, solo en compartir indiscriminadamente unos bienes, sino en participar juntos, también, en una verdadera experiencia de pobreza.

Después de esta perspectiva general hay que añadir unas notas sobre aspectos más particulares.

### *Medios de vida*

En primer lugar, no se permite que los conventos recoletos tengan rentas: «Mandamos que estos monasterios de reformación no tengan ninguna renta». Esta primera decisión es la más radical de todas, el ideal que siempre sedujo a los más decididos amadores de la pobreza. Ideal que encontrará pronto grandes dificultades, pero que los recoletos trataron de vivir mientras las circunstancias se lo permitieron. Y completa la prohibición de rentas esta otra no menos taxativa: «Ni menos [tengan] heredamientos algunos], o heredades en el campo.

Tal austeridad, sin embargo, está matizada por la habitual tendencia a la humanidad y al equilibrio. Se permite, y hasta parece que se tendrá de ordinario, un terreno alrededor del monasterio donde pueda haber «huertos y vides y otros frutales», que incluso se podría extender para acoger «algunas ermitas». No se escatima nada de lo que requiere la vida que se pretende establecer: espacio, algún aislamiento razonable y hasta cierta cercanía con la naturaleza, que tanto puede ser oportunidad de trabajo y recurso para la manutención, como lugar de distensión, utilizable también para prácticas de retiro y de oración personal.

«Y asimismo queremos que en estos monasterios no hereden a los novicios que en ellos profesaren». Según las constituciones, solo podían recibir durante el noviciado lo estipulado para gasto de alimentos y vestidos. La renuncia voluntaria de sus bienes solo se hacía, según norma de Trento, dos meses antes de profesar, lo cual constituía uno de los recursos de la comunidad. Parece que había otras prácticas, por las que los novicios podían recibir y recibían «heredamientos» de los que disponía la provincia, a lo cual se renuncia.

De igual modo se renuncia a otra práctica común de las órdenes mendicantes, prohibiendo que fueran «a pedir los frailes con alforja; ni tengan demanda de vendimia ni agosto ni otras algunas a que de ordinario salgan los religiosos». Esta práctica estaba permitida y legislada en las constituciones, y es conocido el uso que se hacía de ella, por motivos no sólo de humildad, sino de verdadera necesidad económica. La *FV* corta por lo sano y renuncia de nuevo a esta otra fuente de subsistencia.

Fuera de los recursos recordados (terrenos cercados y limosnas de los novicios al profesar), podían tener algunos otros. «De ordinario podrán tener un donado o lego que les pida limosna, en que siempre han de tener por regla la necesidad y no la superfluidad y regalo». También se permite aceptar limosnas espontáneas de los fieles —de las que se dará cuenta a diario para orar por los donantes—, las mandas o legados perpetuos de algunos bienhechores y los estipendios de misas «que puedan decirse cómodamente y sin dilación». Se cuenta también con lo que pueda dar de sí el trabajo de manos, «de que saquen parte de lo que han menester», ayudándose con ello «para su sustento». Y si en algún caso no basta con lo dicho y llega a apretarles la necesidad, «podrán manifestarla a algunos particulares devotos», confiando en que les ayudarán.

### *Monasterios, celdas, ajuar y viajes*

La comunidad más bien reducida de la *FV* no necesitaba edificios muy voluminosos. El texto desea además que no sean «ni suntuosos, ni curiosos, ni costosos». La obra debe ser, exactamente, «tosca y pobre» y sin más aposentos que los necesarios.

Las disposiciones acerca de la celda y su aderezo, de la ropa, hábito y calzado que contienen este capítulo y el siguiente refuerzan la idea de pobreza comunitaria que venimos comentando. Se abandona el uso del hábito blanco dentro de la casa; se dan normas acerca de la materia y hechura del que visten, así como sobre la naturaleza de su calzado, cosas ante las que se definían siempre los movimientos de recolección.

La manera de viajar y los «aderezos del camino» se acomodan también a una pobreza exigente. Aunque las constituciones hablaban con normalidad de los viajes a caballo, la *FV* manda que los religiosos caminen a pie; y cuando esto no sea posible, que lo hagan en jumento y no en mula.

### *Pobreza en particular*

Toda la legislación agustiniana anatematizaba el peculio, así como la recepción de viandas, dones o regalos para su disfrute personal. Las constituciones llamaban a la propiedad privada «raíz y estímulo de casi todos los males» y encañaban al prior general su erradicación. Eran frecuentes, sin embargo, la tolerancia y corruptelas, a veces con cierta pretendida justificación, por la pobreza de las comunidades y la necesidad de recursos de algunos religiosos para sus actividades. La *FV* intima su norma con fuerza: «Ordenamos y mandamos en virtud de santa obediencia que ningún fraile en particular tenga depósito de dinero, sino que todo lo que le dieran o enviaren sus deudos u otras personas, así dinero como cosas de comer como otro cualquier don o regalo, lo manifiesten luego al superior y se lo entreguen, para que lo ponga en la comunidad».

Por la importancia que tenían los libros en una comunidad, se toman acerca de ellos algunas provisiones. Ya las constituciones, para las que los libros apropiados para el estudio eran el tesoro más preclaro<sup>22</sup>, incluían respecto a ellos una detallada normativa. La *FV* la da por supuesta, por lo que no necesita entrar en muchos pormenores. No se observa en ella ninguna desconfianza hacia los estudios. Se dice, eso sí, que los religiosos no tengan libros propios, pudiendo llevarse en los traslados solo «un breviario y una biblia y sus papeles». Habrá librerías comunes, de donde cada uno podrá llevar a sus celdas los libros de que tenga menester. Su uso, como el de todas las cosas, está sometido también a la regla de lo necesario; y el superior, que en estas líneas aparece nombrado tres veces (sin ninguna alusión al bibliotecario), podrá mandarlos devolver «cuando le pareciere», por razones que ya se comentaron.

Una última precisión se refiere a la ausencia de cerraduras y llaves, tanto en las celdas como en su mobiliario, y a la libertad del prior para entrar en ellas y disponer de su contenido. Ha de estar «abierto todo y descubierto al prior, que a todas horas podrá entrar y sacar o mandar sacar de ellas lo que le pareciere y qui-

---

22 Cf. *Constosa* V 11, 239.

siere»; y en cuanto a lo primero, «no tendrán cerraduras en las celdas, ni dentro de ellas cosa que tenga llave».

### *Trabajo y obras de manos*

Hoy se considera el trabajo de los religiosos como uno de los aspectos de su pobreza. Esta relación está presente también en la *FV*, tanto al hablar de las motivaciones del trabajo, que es «muy conveniente a aquellos que profesan pobreza y desprecio», como al mencionarlo entre los recursos de subsistencia: «siempre se trabaje por los religiosos en alguna obra, de que saquen parte de lo que han menester». Sobre todo se considera aquí el *trabajo manual*.

Todas las recolecciones lo apreciaron, considerándolo por lo común como una de sus características, teniendo a veces que defender su práctica. La *FV* comienza estableciendo escuetamente *cuatro razones* con que se justifica el trabajo de manos. Son éstas: 1ª, «san Pablo lo encomienda»; 2ª, «todos los religiosos antiguos lo usaron»; 3ª, «es una cosa muy conforme a nuestro natural y muy conveniente a aquellos que profesan pobreza y desprecio»; y 4ª, es una ayuda «para su sustento», de la que se puede obtener «parte de lo que han menester». De aquí se desprende un *principio general*: «por eso mandamos que en estos monasterios siempre se trabaje por los religiosos en alguna obra». Se trata de *todos* los religiosos, pero no se da ninguna determinación más concreta de horarios ni tareas, seguramente por tener en cuenta la variedad de circunstancias posibles.

Sí se concreta más respecto a dos grupos. Por una parte, los *coristas* se han de ocupar durante una hora por la tarde, teniendo en cuenta dos cosas: su habilidad para determinado oficio o arte y, principalmente, el reparto de tareas que les encomiendan los superiores. Por otra, los *legos y donados*, cuyo puesto en la comunidad les daba un campo más ancho en el ejercicio de estos trabajos, se ocuparán en ellos «con más continuidad, así en la tarde como en la mañana».

### **3. Las recreaciones**

El género de vida que promueve la *FV* es ciertamente austero, mortificado, recogido, observante...; pero no se entenderían bien estas cualidades si se prescindiera de los aspectos que las matizan a lo largo de todo el documento. Uno de ellos es el de las recreaciones, con su capacidad de perfeccionar el aspecto

humano de la vida comunitaria. Lo que se refiere a esta materia abarca tres puntos: los desahogos comunitarios después de las refecciones, las recreaciones especiales en los «días de fiestas principales o cuando al superior le pareciere que conviene», y las salidas ocasionales de los religiosos estudiantes para «ir juntos a alguna granja a recrearse». Siete veces aparece la palabra *recreación* en los dos capítulos que tratan de ello, junto a otras que precisan su finalidad y la forma de llevarla a cabo.

Los movimientos de descalzos legislaban acerca de esta cuestión, y de ordinario lo hacían con un peculiar sentido de humanidad, considerándola como uno de los medios que más favorecían su concepto de una comunidad especialmente fraterna, y defendiéndose de otras iniciativas a favor de «un mayor silencio y espíritu de oración».

En la *FV* es esta una de las ocasiones en que se manda estar «todos juntos». Se dedican al recreo después de comer y cenar cerca de dos horas, casi el tiempo reservado, por ejemplo, para la oración mental obligatoria. Se conserva, aunque un poco recortada, en los colegios a pesar de la evidente complejidad de sus ocupaciones. Expresamente se dice que la conversación no ha de ser en ella «de cosas pesadas», aunque tampoco ha de desdeñarse de la profesión religiosa. Evidentemente se trata de un verdadero *encuentro fraterno* y ocasión diaria para ir construyendo la agustiniana «unión de corazones». Esta es una de las prácticas que siempre conservó con esmero la tradición recoleta.

Queda por decir algo de los juegos y de los varios tipos de diversión que se prohíben. Se hace con unas expresiones que son comunes a casi todos los reglamentos de recolección. Algunas pueden chocar hoy día, como las que se refieren al ajedrez y a los bolos, e incluso a las representaciones teatrales. Una vez más, hay que situarse en aquella época, en la que el juego, con sus mil variedades, era practicado en todas las capas sociales con verdadero apasionamiento y llegaba a plantear «problemas serios a los moralistas»<sup>23</sup>. Las representaciones escénicas, sobre todo las que con discutible repertorio llevaban a cabo las compañías de cómicos ambulantes, eran entonces objeto de severas críticas y lo continuaron siendo de forma aún más acerba durante varios siglos.

---

23 Á. HUERGA, «La vida cristiana en los siglos XV-XVI»: *Historia de la espiritualidad española 2*, Barcelona, Ed. Flors, 1969, 98.



#### 4. Comunidad y eremitismo

Un comentario de la *FV* que pretenda subrayar su dimensión comunitaria, tiene que afrontar antes o después la valoración de la tendencia eremítica que con más o menos justificación se le atribuye, para tratar de situarla en sus propios términos e integrarla en el conjunto doctrinal.

A las *ermitas* se alude una sola vez, al señalar la posibilidad de que «estos monasterios de reformación» se extiendan en sus cercados de modo que puedan acoger en ellos «algunas ermitas». Igualmente se precisa su propósito, es decir, «para su recogimiento y soledad». Se habla bastante más de *recogimiento*, que es un concepto más amplio, y de *recolección*, que es su réplica latina y que califica el proyecto de vida de los futuros monasterios. También se justifican y reglamentan el *silencio*, la *clausura* y las salidas de casa: que no han de ser para las formas comunes de pedir limosna, ni para «visitar sus deudos y amigos», ni para demandar nada por pleito, y sí solo para el apostolado externo, un poco restringido, que se considera oportuno. Recuérdese también la norma de no dar «audiencia a ninguno» en los tiempos de coro y oración.

Sobre esta tendencia se pueden hacer dos tipos de consideraciones, uno antropológico y otro histórico. Sobre el primero hay que reconocer que la soledad, junto a la sociabilidad, comunión o compañía, es una de las dos dimensiones necesarias de la persona, sin cuyo cultivo queda esta radicalmente mutilada. Lo tiene que tener en cuenta cualquier teoría sobre el hombre y, en particular, las que hacen suyas la Iglesia y la vida religiosa. Son afines a este concepto los de interioridad, autotranscendencia, conciencia del propio yo, etc., de tanto sabor agustiniano. Y esta dimensión, revalorizada constantemente, debe ser evangelizada, dentro del apostolado general, sobre todo por parte de aquellos que la asumen como un signo y como una condición que puede dar sentido a la experiencia humana.

En cuanto a los datos históricos, para situar esa tendencia en su propio ambiente, son abundantes desde el principio en toda la historia de la vida religiosa: desde Antonio abad, pasando por Benito de Nursia y Francisco de Asís, los primeros carmelitas y los grupos anteriores a la Gran Unión de los agustinos, hasta Charles de Foucauld y sus compañeros. Con frecuencia, sobre todo en la época medieval, se producían pasos significativos entre ambos contextos, de la vida anacórita a la cenobítica y de esta a aquella, en razón de alguna nueva sensibilidad espiritual.

En los tiempos de la recolección, muchas órdenes ensayaron experiencias eremíticas dotando de ermitas a las nuevas casas, comenzando por los franciscanos. En la orden agustina eran no pocas las reivindicaciones, prácticas y ejemplos de vida retirada, desde Juan de Alarcón y la Congregación de la Observancia

hasta san Alonso de Orozco y fray Luis de León, cuya simpatía por estas ideas es de sobra conocida.

Tales tendencias hallaron también su réplica en los agustinos recoletos con diversas iniciativas, y con ellas se relaciona la comentada querencia eremítica de la *FV*. No se trata de una línea muy definida, sino de un ambiente de recogimiento, interioridad y búsqueda de Dios, con algunas experiencias de soledad efectiva, pero que nunca rebajaron de su ser la fuerte complejidad comunitaria, como hemos visto, constituyendo más bien un foco de profundización personal, capaz incluso de intensificarla. Y a pesar de las limitaciones adoptadas, tampoco impidió el apostolado, incluso intenso, en los campos principales en que entonces lo practicaban los mendicantes (predicación, confesiones y asistencia espiritual a los enfermos), como así se entendió desde los comienzos; ni fue ningún obstáculo para una pronta apertura a las misiones, a las que se pudo ir sin renunciar a ese mismo espíritu.

Jesús Díez  
Colegio San Agustín. Valladolid

### *Resumen*

Otro momento significativo en la evolución de la comprensión comunitaria agustiniana fue la aparición de la Recolección en el s. XVI. La *Forma de vivir*, redactada por fray Luis de León, se convierte en el texto constitucional que la regula. Aunque una lectura superficial de la misma otorga preeminencia a rasgos tan propios de la época reformista en la que nace, como pueden ser la ascesis y el recogimiento, su análisis minucioso pone de manifiesto su sabor comunitario, sin perder un ápice de la sensibilidad que Agustín reclamara a sus monjes en su *Regla*.

### *Abstract*

Another meaningful moment in the evolution of the Augustinian communitarian understanding was given by the 16<sup>th</sup> century Recollection. The *Forma de Vivir*, drafted by Fray Luis de León, becomes its constitutional text. Even though a cursory reading of it gives preeminence to features proper to the reform movement of that time, like ascetism and recollection, the detailed analysis of the text discovers the communitarian flavor, without losing an apex of sensitivity that Augustine, in his Rule, demands from his monks.